3.

Ueber das

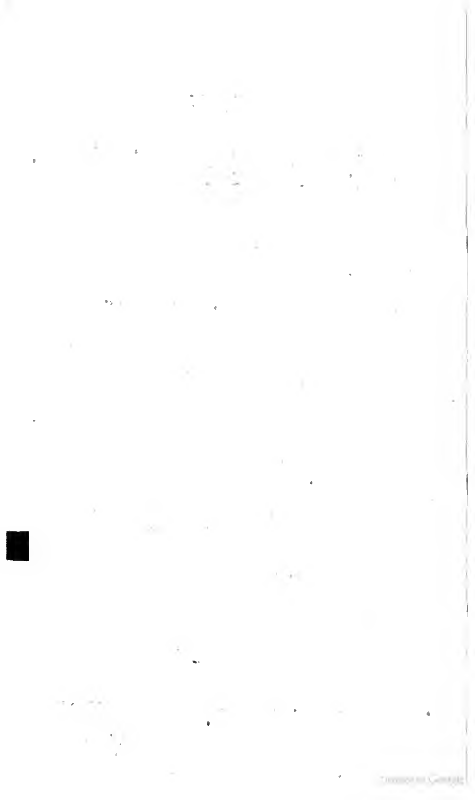
radikale Böse

in der

menschlichen Natur.

von Kant.

179[illegible].



Daß die Welt im Argen liege: ist eine Klage, die so alt ist als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion. Alle lassen gleichwol die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, oder von einem noch glüklichern, in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen — Aber dieses Glük lassen sie bald wie einen Traum verschwinden; und nun den Verfall ins Böse (das Moralische, mit welchem das Physische immer zu gleichen Paaren gieng) zum Aergeren mit accelerirtem Falle eilen *): so daß wir jezt (dieses jezt aber ist so alt, als die Geschichte) in der lezten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Thür ist, und in einigen Gegenden von Hindostan der Weltrichter und Zerstörer Ruttren (sonst auch Siba oder Silveu genannt) schon als der jezt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welterhalter Wischeu, seines Amts, das er vom Weltschöpfer Brama übernahm, müde, es schon seit Jahrhunderten niedergelegt hat.

Neuer,

*) Aetas parentum pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem. *Horat.*

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet, ist die entgegengesezte heroische Meynung, die wohl allein unter Philosophen, und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen, Plaz gefunden hat: daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nehmlich vom Schlechtern zum Bessern, unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrüke, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sey. Diese Meynung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch-Guten oder Bösen (nicht von der Civilisirung) die Rede ist: denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermuthlich blos eine gutmüthige Voraussezung der Moralisten von Seneka bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. Hiezu kommt noch: daß, da man doch den Menschen von Natur (d. i. wie er gewöhnlich gebohren wird) als, dem Körper nach, gesund annehmen muß, keine Ursache sey, ihn nicht auch der Seele nach eben sowol von Natur für gesund und gut anzunehmen. Diese sittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, sey uns also die Natur selbst beförderlich. Sanabilibus ægrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adjuvat: sagt Seneka.

*

Weil es aber doch wohl geschehen seyn könnte, daß man sich in beider angeblichen Erfahrung geirret hätte; so

ist

ist die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sey, nehmlich: daß der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse; oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Theil gut, zum Theil böse seyn könne? — Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesezwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schliessen lassen. Nun kann man zwar gesezwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich selbst), daß sie mit Bewußtseyn gesezwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urtheil, daß der Thäter ein böser Mensch sey, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtseyn bösen Handlung, a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besondern moralischbösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schliessen lassen, um einen Menschen böse zu nennen.

Damit man sich aber nicht sofort am Ausdruke Natur stosse, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädicaten moralisch gut oder böse, in geradem Widerspruch stehen würde; so ist zu merken: daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven

moralischen Gesetzen) der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worinn er wolle. Dieser subjective Grund muß aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit seyn (denn sonst könnte der Gebrauch, oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heissen). Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objecte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen. Von dieser muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der subjective Grund ihrer Annehmung, und nicht vielmehr der entgegengesetzten Maxime, im Menschen sey. Denn wenn dieser Grund zulezt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloser Naturtrieb wäre; so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Natursachen zurükgeführt werden können: welches ihr aber widerspricht. Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder, er ist von Natur böse; so bedeutet dieses nur so viel, als: er enthält einen (aus unerforschlichen) ersten Grund *) der Annehmung

böser

*) Daß der erste subjective Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sey, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: daß, da diese Annehmung frei ist, der Grund derselben (warum ich z. B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern

böser (gesezwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrükt.

Wir werden also von einem dieser Charaktere (der Unterscheidung des Menschen von andern möglichen vernünftigen Wesen) sagen: er ist ihm angeboren; und doch dabei uns immer bescheiden, daß nicht die Natur die Schuld derselben (wenn er böse ist), oder das Verdienst (wenn er gut ist) trage, sondern daß der Mensch selbst Urheber desselben sey. Weil aber der erste Grund der Annehmung unserer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, kein Faktum seyn kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte; so heißt das Gute oder Böse im Menschen (als der subjektive erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime, in Ansehung des moralischen Gesezes) blos in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurük) zum Grunde gelegt wird, und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sey.

 Anmer-

dern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß; und da auch diese eben so wol ihren Grund haben muß, ausser der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurük gewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können.)

Anmerkung.

Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunktiver Saz zum Grunde: der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut, oder sittlich böse. Es fällt aber Jedermann leicht bei, zu fragen; ob es auch mit dieser Disjunktion seine Richtigkeit habe; und ob nicht Jemand behaupten könne, der Mensch sey von Natur keines von beiden; ein Andrer aber: er sey beides zugleich, nehmlich in einigen Stüken gut, in andern böse. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralische Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen.

Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugethan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der That aber Lob ist): **Rigoristen**; und so kann man ihre Antipoden, **Latitudinarier** nennen. Diese sind also entweder Latitudinarier der Neutralität, und mögen **Indifferentisten**; oder der Koalition, und können **Synkretisten** genannt werden *).

Die

*) Wenn das Gute = a ist, so ist sein kontradiktorisch Entgegengeseztes, das Nichtgute. Dieses ist nun die Folge entweder eines blosen Man-

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoristischen Entscheidungsart gründet sich der für die Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sey, mit der absoluten Spontanität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesez ist für sich selbst im Urtheile der Vernunft, Triebfeder; und wer es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesez jemandes Willkür, in Ansehung einer auf

 dasselbe

Mangels eines Grundes des Guten = o, oder eines positiven Grundes des Widerspiels desselben = a; Im leztern Falle, kann das Nichtgute auch das positive Böse heissen. (In Ansehung des Vergnügens und Schmerzens gibt es ein dergleichen Mittleres, so daß das Vergnügen = a, der Schmerz = a, — und der Zustand, worinn keines von beiden angetroffen wird, die Gleichgültigkeit = o ist). Wäre nun das moralische Gesez in uns keine Triebfeder der Willkür; so würde Moralischgut (Zusammenstimmung der Willkür mit dem Geseze) = a, Nichtgut = o, dieses aber die blose Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder = a X o seyn. Nun ist es aber in uns Triebfeder = a; folglich ist der Mangel der Uebereinstimmung der Willkür mit demselben (= o) nur als Folge von einer realiter entgegengesezten Bestimmung der Willkür, d. i. einer Widerstrebung derselben = — a, d. i. nur durch eine böse Willkür, möglich; und zwischen einer bösen und guten Gesinnung (innerem Prinzip der Maximen) nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muß, gibt es also nichts Mittleres.

dasselbe sich beziehenden Handlung, doch nicht bestimmt; so muß eine ihm entgegengesezte Triebfeder auf die Willkür Einfluß haben; und, da dieses vermöge der Voraussezung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Geseze) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böser Mensch ist), so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesezes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse.

Er kann aber auch nicht in einigen Stüken sittlich gut, in andern zugleich böse seyn. Denn ist er in einem gut, so hat er das moralische Gesez in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stüke zugleich böse seyn, so würde, weil das moralische Gesez der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine besondere Maxime seyn: welches sich widerspricht *).

Die

*) Die alten Moralphilosophen, die so ziemlich Alles erschöpften, was über die Tugend, gesagt werden kann, haben obige zwey Fragen auch nicht unberührt gelassen. Die erste drükten sie so aus: Ob die Tugend erlernt werden müsse (der Mensch also von Natur gegen sie und das Laster indifferent sey)? Die zweite war: Ob es mehr als eine Tugend gebe (mithin es nicht etwa statt finde, daß der Mensch in einigen Stükken tugendhaft, in anderen lasterhaft sey)? Beides wurde von ihnen mit rigoristischer Bestimmtheit verneint, und das mit Recht; denn sie betrachteten die Tugend an sich in der Idee der Vernunft (wie der Mensch seyn soll). Wenn man dieses

Die eine oder die andere Gesinnung als angeborne Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber sey; sondern daß sie nur nicht in der Zeit erworben sey (daß er eines oder das andere von Jugend auf sei immerdar). Die Gesinnung, d. i. der erste subjective Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige seyn, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muß auch durch freie Willkür angenommen worden seyn, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. Daß wir aber unter dem Menschen, von dem wir sagen, er sei von Natur gut oder böse, nicht jeden einzelnen verstehen (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böse angenommen werden könnte), sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind: kann nur weiterhin bewiesen werden, wenn es sich in der anthropologischen Nachforschung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menschen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen, so beschaffen sind, daß kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte.

I. Von

dieses moralische Wesen aber, den Menschen, in der Erscheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen läßt, sittlich beurtheilen will; so kann man beide angeführte Fragen bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Waage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gericht), sondern nach empirischem Maaßstabe (von einem menschlichen Richter) beurtheilt. Wovon in der Folge noch gehandelt werden wird.

I.

Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur.

Wir können sie, in Beziehung auf ihren Zwek, füglich auf drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen.

1.) Die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden;

2.) Für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen;

3.) Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen, und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens *).

1.) Die

*) Man kann diese nicht, als schon in dem Begrif der vorigen enthalten, sondern man muß sie nothwendig als eine besondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte die Willkühr unbedingt, durch die bloße Vorstellung der Qualificazion ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung, zu bestimmen, und also für sich selbst praktisch zu seyn; wenigstens so viel wir einsehen können. Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewieser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen; hiezu aber die vernünftigste Ueberlegung, sowohl, was die gröste Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zwek zu erreichen, betrift, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst, und zwar höch-

ste,

1.) Die Anlage für die Thierheit im Menschen, kann man unter den allgemeinen Titel der physischen und bloß mechanischen Selbstliebe, d. i. einer solchen, bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie ist dreifach: erstlich, zur Erhaltung seiner selbst; zweitens, zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht, und Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; drittens, zur Gemeinschaft mit andern Menschen, d. i. der Trieb zur Gesellschaft. — Auf sie können allerlei Laster gepfropft werden, (die aber nicht aus jener Anlage, als Wurzel, von selbst entspriessen). Sie können Laster der Rohigkeit der Natur heissen; und werden, in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzweke, viehische Laster: der Völlerei, der Wollust, und der wilden Gesezlosigkeit (im Verhältnisse zu andern Menschen) genannt.

2.) Die Anlagen für die Menschheit können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch Vergleichenden, Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird,) gebracht werden: sich nehmlich nur in Vergleichung mit andern

ste, Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesez nicht in uns gegeben, wir würden es, als ein solches, durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwazen; und doch ist dieses Gesez das einzige, was uns der Unabhängigkeit unsrer Willkür von der Bestimmung durch alle andere Triebfedern (unsrer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht.

andern als glüklich oder unglüklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen; und zwar ursprünglich blos den der Gleichheit: keinem über sich Ueberlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgniß verbunden, daß Andere darnach streben möchten; woraus noch gerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben. — Hierauf, nehmlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei, können die grösten Laster, geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde ansehen, gepfropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer *Wurzel* von selbst entspriessen; sondern, bei der besorgten Bewerbung Anderer zu einer uns verhaßten Ueberlegenheit über uns, Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über Andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen: da die Natur doch die Idee eines solchen Wetteifers (der an sich die Wechselliebe nicht ausschießt) nur als Triebfeder zur Kultur brauchen wollte. Die Laster, die auf diese Neigung gepfropft werden, können daher auch Laster der Kultur heißen; und werden im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit (da sie alsdann blos die Idee eines Maximum des Bösen sind, welches die Menschheit übersteigt) z. B. im Neide, in der Undankbarkeit, der Schadenfreude, u. s. w. teuflische Laster genannt.

3.) Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesez, als

einer

einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür. Die Idee des moralischen Gesezes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen, sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet). Aber, daß wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, der subjektive Grund hiezu scheint ein Zusaz zur Persönlichkeit zu seyn, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen.

Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, so finden wir, daß die erste keine Vernunft, die zweite zwar praktische, aber nur andern Triebfedern dienstbare, die dritte aber allein für sich selbst praktische, d. i. unbedingt gesezgebende, Vernunft zur Wurzel habe: Alle diese Anlagen im Menschen sind nicht allein (negativ) Gut (sie wiederstreiten nicht dem moralischen Geseze), sondern sind auch Anlagen zum Guten (sie befördern die Befolgung desselben). Sie sind auch ursprünglich; den sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur. Der Mensch kann die zwei ersteren zwar zwekwidrig brauchen, aber keine derselben vertilgen. Unter Anlagen eines Wesens verstehen wir sowol die Bestandstüke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu seyn. Sie sind ursprünglich wenn sie zu der Möglichkeit eines

solchen

solchen Wesens nothwendig gehören; zufällig aber, wenn das Wesen auch ohne dieselben an sich möglich wäre. Noch ist zu merken, daß hier von keinen andern Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen.

II.
Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur.

Unter einem Hange (propensio) verstehe ich den subiektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde), so fern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist. Er unterscheidet sich darinn von einer Anlage, daß er zwar angeboren seyn kann, aber doch nicht als ein solcher vorgestellt werden darf: sondern auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann. — Man kann noch hinzusezen, daß die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesez in seine Maxime aufzunehmen, oder nicht, das gute oder böse Herz genannt werde.

Man kann sich drei verschiedene Stufen desselben denken. Erstlich, ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder

oder die Gerechtigkeit der menschlichen Natur; zweitens, der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht, und unter Maximen des Guten geschähe), d. i. die Unlauterkeit; drittens, der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit der menschlichen Natur, oder des menschlichen Herzens.

Erstlich, die Gebrechlichkeit (fragilitas) der menschlichen Natur ist, selbst in der Klage eines Apostels ausgedrükt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Gesez), in die Maxime meiner Willkür auf; aber dieses, welches objectiv in der Idee (in thesi) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjectiv (in hypothesi), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).

Zweitens, die Unlauterkeit (impuritas, improbitas) des menschlichen Herzens besteht darinn: daß die Maxime dem Objecte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesezes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es seyn sollte, das Gesez allein zur hinreichenden Triebfeder, in sich aufgenommen hat, sondern mehrentheils (vielleicht jederzeit): noch anderer Triebfedern ausser derselben bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen. Mit andern Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden.

 Drit-

Drittens, die Bösartigkeit (vitiositas, pravitas), oder, wenn man lieber will, die Verderbtheit (corruptio) des menschlichen Herzens, ist der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesez anderen (nicht moralischen) nachzusezen. Sie kann auch die Verkehrtheit (perversitas) des menschlichen Herzens heissen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkühr umkehrt, und, ob zwar damit noch immer gesezlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrift,) verderbt, und der Mensch darum als böse bezeichnet.

Man wird bemerken: daß der Hang zum Bösen hier am Menschen, auch dem Besten, (den Handlungen nach) aufgestellt wird, welches auch geschehen muß, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen unter Menschen, oder, welches hier dasselbe bedeutet, daß er mit der menschlichen Natur verwebt sey, bewiesen werden soll.

Folgende Erläuterung ist noch nöthig, um den Begrif von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder physisch, d. i. er gehört zur Willkür des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, d. i. zur Willkür desselben als moralischen Wesens gehörig. — Im ersteren Sinne gibt es keinen Hang zum moralisch Bösen; denn dieses muß aus der Freiheit entspringen; und ein physischer Hang (der auf sinnliche Antriebe gegründet ist) zu irgend einem Ge-

brauche

brauche der Freiheit, es sey zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch. Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkür ankleben. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung (peccatum originarium), und zugleich der formale Grund aller gesezwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet, und Laster (peccatum derivativum) genannt wird; und die erste Verschuldung bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesez selber bestehen) vielfältig vermieden würde. Jene ist intelligibele That, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben (Factum phænomenon). Die erste heißt nun vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloßer Hang, und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann (als wozu die oberste Maxime die des Guten seyn müßte, welche aber in jenem Hange selbst als Böse angenommen wird); vornehmlich aber, weil wir davon; warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene That ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört. — Man wird in dem jezt gesagten den Grund antreffen, warum wir in diesem Abschnitte gleich zu Anfange die drei Quellen des moralisch Bösen lediglich in demjenigen suchten, was nach Freiheitsgesezen den obersten Grund der Nehmung oder Befolgung unserer Maximen; nicht was die Sinnlichkeit (als Receptivität) afficirt.

III.

Der Mensch ist von Natur böse.

Vitiis nemo sine nascitur. *Horat.*

Der Saz: der Mensch ist böse, kann nach dem obigen nichts anders sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesezes bewußt, und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesezwidrigen Maximen der Willkür bestehen muß; diese aber, der Freiheit wegen, für sich als zufällig angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum nicht zusammen reimen will, wenn nicht der subjective oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sey wodurch es wolle, verwebt und darinn gleichsam gewurzelt ist: so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbst verschuldet seyn muß, ihn selbst ein radikales, angebornes, (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können.

Daß nun ein solcher verderblicher Hang im Menschen gewurzelt seyn müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beyspiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellet, den förmlichen

chen Beweis ersparen. Will man sie aus demjenigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hoften, nehmlich aus dem sogenannten Naturstande; so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorsinseln, und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des Nordwestlichen America, (die Kapt. Hearne anführt), wo sogar kein Mensch den mindesten Vortheil davon hat, mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr als nöthig ist, um von dieser Meinung abzugehen. Ist man aber für die Meinung gestimmt, daß sich die menschliche Natur im gesitteten Zustande (worinn sich ihre Anlagen vollständiger entwikeln können) besser erkennen lasse; so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit anhören müssen: von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mässigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröfnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt seyn müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, „es sey in dem Unglük unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt;“ und von vielen andern unter dem Tugendscheine noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar keine Zahl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein

böser

böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist: und er wird an den Lastern der Kultur und Civilisirung (den kränkendsten unter allen) genug haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht selbst ein anderes Laster, nehmlich den Menschenhaß zuziehe.

Der Grund dieses Bösen kann nun 1.) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesezt werden. Denn nicht allein, daß diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben (vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben); so dürfen wir ihr Daseyn nicht verantworten (wir können es auch nicht; weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben), wohl aber den Hang zum Bösen, der, indem er die Moralität des Subjekts betrift, mithin in ihm, als einem frei handelnden Wesen angetroffen wird, als selbst verschuldet ihm muß zugerechnet werden können: ungeachtet der tiefen Einwurzelung desselben in die Willkür, wegen welcher man sagen muß, er sey in dem Menschen von Natur anzutreffen. — Der Grund dieses Bösen kann auch 2.) nicht in einer Verderbniß der moralisch-gesezgebenden Vernunft gesezt werden: gleich als ob diese das Ansehen des Gesezes selbst in sich vertilgen, und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen könne; denn das ist schlechterdings unmöglich.

Um

Um also einen Grund des moralisch Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig: denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem blos Thierischen; eine vom moralischen Geseze aber freisprechende, gleichsam boshafte, Vernunft (ein schlechthin böser Wille), enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesez selbst zur Triebfeder (den ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden) erhoben, und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde. — Keines von beiden aber ist auf den Menschen anwendbar.

Wenn nun aber gleich das Dasein dieses Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur, durch Erfahrungsbeweise des iederzeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkür gegen das Gesez, dargethan werden kann, so lehren uns diese doch nicht die eigentliche Beschaffenheit desselben, und den Grund dieses Widerstreits; sondern diese, weil sie eine Beziehung der freien Willkür (also einer solchen, deren Begrif nicht empirisch ist) auf das moralische Gesez als Triebfeder (wovon der Begrif gleichfalls rein intellektuell ist, betrift, muß aus dem Begriffe des Bösen, so fern es nach Gesezen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist, a priori erkannt werden. Folgendes ist die Entwikelung des Begrifs.

Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesez nicht gleich-

sam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht.

Dieses dringt sich ihm vielmehr, krafft seiner moralischen Anlage, unwiederstehlich auf; und, wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es *auch* als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen, d. i. er würde moralisch *gut* sein. Er hängt aber doch auch, vermöge seiner *gleichfalls* schuldlosen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie (nach dem subjektiven Prinzip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf. Wenn er diese aber, als für sich allein hinreichend zu Bestimmung der Willkür, in seine Maxime aufnähme, ohne sich ans moralische Gesez (welches er doch in sich hat, zu kehren; so würde er moralisch böse sein. Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der **Unterordnung** (der Form derselben) liegen: **welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht.** Folglich ist der Mensch (auch der Beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt: das moralische Gesez zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt; da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem anderen,

als

als seiner obersten Bedingung, untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesezes macht, da das leztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.

Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime, wider die sittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl so gesezmäsig ausfallen, als ob sie aus ächten Grundsäzen entsprungen wären: wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen Geseze eigen sind, blos dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen Glückseligkeit, Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hinein zu bringen (z. B. daß die Wahrhafftigkeit, wenn man sie zum Grundsaze annähme, uns der Aengstlichkeit überhebt, unseren Lügen die Uebereinstimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwikeln); da dann der empirische Charakter gut, der intelligibele aber immer noch böse ist.

Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nehmlich als eine Gesinnung (subjektives Prinzip der Maximen), das Böse als Böses

 zur

zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch; sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein böses Herz heißt, zu nennen. Dieses kann mit einem, im Allgemeinen, guten Willen zusammen bestehen; und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zu Befolgung seiner genommenen Grundsäze nicht stark genug zu seyn, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (selbst gut beabsichtigter Handlungen) nicht nach *moralischer* Richtschnur von einander abzusondern, und daher zulezt, wenn es hoch kommt, nur auf die Gemäsheit derselben mit dem Gesez, und nicht auf die Ableitung von demselben, d. i. auf dieses als die alleinige Triebfeder, zu sehen. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine gesezwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Laster, entspringt; so ist die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben schon für Angemessenheit der Gesinnung zum Geseze der Pflicht (für Tugend auszulegen, da hiebey auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, sondern nur auf die Befolgung des Gesezes dem Buchstaben nach, gesehen wird), selbst schon eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen.

Diese angeborne Schuld (reatus), welche so genannt wird, weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äussert, wahnehmen läßt, und nichts desto weniger doch aus der Freiheit entsprun-

sprungen seyn muß, und daher zugerechnet werden kann; kann in ihren zwei ersteren Stufen (der Gebrechlichkeit, und der Unlauterkeit) als unvorsäzlich (culpa), in der dritten aber als vorsezliche Schuld (dolus) beurtheilt werden; und hat zu ihrem Charakter eine gewiese Tüke des menschlichen Herzens (dolus malus), sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen, und, wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Geseze gerechtfertigt zu halten. Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äusserlich zur Falschheit und Täuschung anderer; welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient; und liegt in dem radikalen Bösen der menschlichen Natur, welches (indem es die moralische Urtheilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten solle, verstimmt, und die Zurechnung innerlich und äusserlich ganz ungewiß macht) den faulen Flek unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwikeln.

Ein Mitglied des Englischen Parlaments stieß in der Hize die Behauptung aus: „Ein jeder Mensch hat seinen Preis,

Preis, für den er sich weggiebt.“ Wenn dieses wahr ist (welches dann ein jeder bei sich ausmachen mag); wenn es überall keine Tugend giebt, für die nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen; wenn, ob der böse oder der gute Geist uns für seine Partei gewinne, es nur darauf ankömmt, wer das Meiste bietet, und die promteste Zahlung leistet: so möchte wohl vom Menschen allgemein wahr seyn, was der Apostel sagt: „Es ist hier kein Unterschied, sie sind *allzumal Sünder* — es ist Keiner der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesezes) auch nicht Einer *).“

IV.

*) Von diesem Verdammungsurtheile der moralischrichtenden Vernunft ist der eigentliche Beweis nicht in diesem, sondern dem vorigen Abschnitte enthalten; dieser enthält nur die Bestätigung desselben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel des Bösen, in der obersten Maxime der freien Willkür in Beziehung aufs Gesez, aufdeken kann, die, als intelligibele That, vor aller Erfahrung vorhergeht. — Hieraus, d. i. aus der Einheit der obersten Maxime, bei der Einheit des Gesezes, worauf sie sich bezieht, läßt sich auch einsehen: warum der reinen intellektuellen Beurtheilung des Menschen der Grundsaz der Ausschließung des Mittleren zwischen Gut und Böse zum Grunde liegen müsse; indessen daß der empirischen Beurtheilung aus sensibeler That (dem wirklichen Thun und Lassen) der Grundsaz untergelegt werden kann: daß es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, andererseits ein Positives der Mischung, theils gut, theils böse zu seyn. Aber die leztere ist nur die Beurtheilung der Moralität des Menschen in der Erscheinung, und der ersteren im Endurtheile unterworfen.

IV.

Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur.

Ursprung (der erste) ist die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten, d. i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Ursache von derselben Art ist. Er kann entweder als Vernunft-, oder als Zeit-Ursprung in Betrachtung gezogen werden. In der ersten Bedeutung wird blos das Daseyn der Wirkung betrachtet; in der zweiten, das Geschehen derselben, mithin sie als Begebenheit auf ihre Ursache in der Zeit bezogen. Von den freien Handlungen, als solchen, den Zeitursprung (gleich als von Naturwirkungen) zu suchen, ist also ein Widerspruch; mithin auch von der moralischen Beschaffenheit des Menschen, so fern sie als zufällig betrachtet wird, weil diese den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher (so wie der Bestimmungsgrund der freien Willkür überhaupt) lediglich in Vernunft Vorstellungen gesucht werden muß.

Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen seyn mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten, von der Verbreitung und Fortsezung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen, die unschiklichste: es sich, als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen, vorzustellen; denn man kann vom moralisch Bösen eben das sagen, was der Dichter vom

Guten

Guten sagt: — Genus, & proavos, & quæ non fecimus ipsi, Vix ea nostra puto *). — Noch ist zu merken: daß, wenn wir dem Ursprunge des Bösen nachforschen, wir anfänglich noch nicht den Hang dazu (als peccatum in potentia) in Anschlag bringen, sondern nur das wirkliche Böse gegebener Handlungen, nach seiner inneren Möglichkeit, und dem, was zur Ausübung derselben in der Willkür zusammen kommen muß, in Betrachtung ziehen.

Eine

*) Die drei sogenannten Fakultäten (auf hohen Schulen) würden, je nach ihrer Art, sich diese Vererbung verständlich machen: nemlich; entweder als **Erbkrankheit**, oder **Erbschuld**, oder **Erbsünde**. 1.) Die **Medicinische Fakultät** würde sich das erbliche Böse etwa wie den Bandwurm vorstellen, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung sind, daß, da er sonst weder in einem Elemente ausser uns, noch (von derselben Art) in irgend einem andern Thiere angetroffen wird, er schon in den ersten Eltern gewesen seyn müsse. 2.) Die **Juristen-Fakultät** würde es als die rechtliche Folge der Antrettung einer uns von diesen hinterlassenen, aber mit einem schweren Verbrechen belasteten, **Erbschaft** ansehen (denn geboren werden ist nichts anders, als den Gebrauch der Güter der Erde, sofern sie zu unserer Fortdauer unentbehrlich sind, erwerben.) Wir müssen also Zahlung leisten (büßen), und werden am Ende doch (durch den Tod) aus diesem Besitze geworfen. Wie recht ist von Rechtswegen! 3.) Die **Theologische Fakultät** würde dieses Böse als persönliche Theilnehmung unserer ersten Eltern an dem Abfall eines verworfnen Aufrührers ansehen: entweder daß wir (obzwar jezt dessen unbewußt) damals selbst mitgewirkt haben; oder nur jezt, unter seiner (als Fürsten dieser Welt) Herrschaft geboren, uns die Güter derselben mehr, als den Oberbefehl des himmlischen Gebieters

Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunfturſprung derſelben ſucht, ſo betrachtet werden, als ob der Menſch unmittelbar aus dem Stande der Unſchuld in ſie gerathen wäre. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorſtehenden freien Handlung auch noch ſo böſe geweſen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur): ſo iſt es nicht allein ſeine Pflicht geweſen, beſſer zu ſeyn; ſondern es iſt jezt noch ſeine Pflicht, ſich zu beſſern; er muß es alſo auch können, und iſt, wenn er es nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblike der Handlung eben ſo fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten (die von der Freiheit unzertrennlich iſt) begabt, aus dem Stande der Unſchuld zum Böſen übergeſchritten wäre. — Wir können alſo nicht nach dem Zeiturſprunge, ſondern müſſen blos nach dem Vernunfturſprunge dieſer That fragen, um darnach den Hang, d. i. den ſubjektiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unſere Maxime, wenn ein ſolcher iſt, zu beſtimmen, und wo möglich zu erklären.

Hiemit ſtimmt nun die Vorſtellungsart, deren ſich die Schrift bedient, den Urſprung des Böſen als einen Anfang deſſelben in der Menſchengattung zu ſchildern, ganz wohl zuſam-

bieters gefallen laſſen, und nicht Treue genug beſizen, uns davon loszureiſſen, dafür aber künftig auch ſein Loos mit ihm theilen müſſen.

sammen: indem sie ihn in einer Geschichte vorstellig macht, wo, was der Natur der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rücksicht zu nehmen) als das Erste gedacht werden muß, als ein solches der Zeit nach erscheint.

Nach ihr fängt das Böse nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zu demselben an (weil sonst der Anfang desselben nicht aus der Freiheit entspringen würde); sondern von der Sünde (worunter die Uebertretung des moralischen Gesezes als göttlichen Gebots verstanden wird); der Zustand des Menschen aber, vor allem Hange zum Bösen, heißt der Stand der Unschuld. Das moralische Gesez gieng, wie es auch beim Menschen, als einem, nicht reinen, sondern von Neigungen versuchten, Wesen sein muß, als Verbot voraus (1 Mose II, 16, 17). Anstatt nun diesem Geseze, als hinreichender Triebfeder (die allein unbedingt gut ist, wobei auch weiter kein Bedenken Statt findet), geradezu zu folgen; sah sich der Mensch doch noch nach andern Triebfedern um (III, 6), die nur bedingterweise (nemlich, so fern dem Geseze dadurch nicht Eintrag geschieht) gut seyn können, und machte es sich, wenn man die Handlung als mit Bewußtseyn aus Freiheit entspringend denkt, zur Maxime, dem Geseze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rüksicht auf andere Absichten zu folgen. Mithin fieng er damit an, die Strenge des Gebots, welches den Einfluß jeder andern Triebfeder ausschließt, zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu ei-

nem

nem blos (unter dem Prinzip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herab zu vernünsteln *); woraus dann endlich das Uebergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesez, in die Maxime zu handeln, aufgenommen, und so gesündigt ward (III, 6.) Mutato nomine de te Fabula narratur. Daß wir es täglich eben so machen, mithin „in Adam alle gesündiget haben" und noch sündigen, ist aus dem obigen klar; nur daß bei uns schon ein angeborner Hang zur Uebertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, sondern Unschuld der Zeit nach vorausgesezt wird, mithin die Uebertretung bei diesem ein Sündenfall heißt; statt daß sie bei uns, als aus der schon angebornen Bösartigkeit unserer Natur anfolgend, vorgestellt wird. Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen; so unvermeidlich dieses auch ist, wenn wir ihr zufälliges Daseyn erklären wollen (daher ihn auch die

*) Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesez, ohne ihm doch, als für sich hinreichender Triebfeder, in seiner Maxime das Uebergewicht über alle andere Bestimmungsgründe der Willkür einzuräumen, ist geheuchelt, und der Hang dazu innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesezes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen (III, 5.); weswegen auch die Bibel (christlichen Antheils) den Urheber des Bösen (der in uns selbst liegt) den Lügner von Anfang nennt, und so den Menschen in Ansehung dessen, was der Hauptgrund des Bösen in ihm zu seyn scheint, charakterisirt.

die Schrift, dieser unserer Schwäche gemäs, so vorstellig gemacht haben mag).

Der Vernunfturſprung aber dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen *Maxime* erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen (nicht den blosen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben *konnte*, wenn diese Korruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen seyn könne. — Diese Unbegreiflichkeit, zusamt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung, drükt die Schrift in jener Geschichtserzählung *) dadurch aus: daß sie das Böse, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im

*) Das hier Gesagte muß nicht dafür angesehen werden, als ob es Schriftauslegung seyn solle, welche ausserhalb den Gränzen der Befugniß der blosen Vernunft liegt. Man kann sich über die Art erklären, wie man sich einen historischen Vortrag moralisch zu Nuze macht, ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der Sinn des Schriftstellers sey, oder wir ihn nur hineinlegen: wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabey aber zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine unfruchtbare Ver-

im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschikt: wodurch also der erste Umfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geiste das Böse)? der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegensaze mit einem verführenden Geiste, d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt, und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig gelassen wird.

V.

Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen,

 oder

Vermehrung unserer historischen Erkenntniß seyn würde. Man muß nicht ohne Noth über etwas, und das historische Ansehen desselben, streiten; was, ob es so oder anders verstanden werde, nichts dazu beiträgt, ein besserer Mensch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne historischen Beweis erkannt wird, und gar ohne ihn erkannt werden muß. Das historische Erkenntniß, welches keine innere für jedermann gültige Beziehung hierauf hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet.

oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür seyn; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse seyn.

Wie es nun möglich sey, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat *) und der Verfall vom Guten ins Böse (wenn man wohl bedenkt, daß dieses aus der Freiheit entspringt), nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten; so kann die Möglichkeit des lezteren nicht bestritten werden. Freilich muß hiebei vorausgesezt werden, daß ein Baum des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiß nicht die Selbstliebe **) seyn kann; die, als Princip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen ist.

Die

*) Der der Anlage nach, gute Baum, ist es noch nicht der That nach; denn wäre er es, so könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wann der Mensch die für das moralische Gesez in ihm gelegte Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Mensch (der Baum schlechthin ein guter Baum) genannt.

**) Worte, die einen zwiefachen ganz verschiednen Sinn annehmen können, halten öfter die Ueberzeugung aus den klaresten Grün-

Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesez besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das leztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben. Sie ist also nur die Herstellung der Reinigkeit desselben, als obersten Grundes aller unserer Maximen, nach welcher dasselbe nicht blos mit andern Triebfedern verbun-

Gründen lange Zeit auf. Wie Liebe überhaupt, so kann auch Selbstliebe in die des **Wohlwollens** und des **Wohlgefallens** (benevolentiæ et *complacentiæ*) eingetheilt werden, und beide müssen (wie sich von selbst versteht) vernünftig seyn. Die erste in seine Maxime aufnehmen, ist natürlich (dann wer wird nicht wollen, daß es ihnen jederzeit wohl ergehe?). Sie ist aber sofern vernünftig, als theils in Ansehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem grösten und dauerhaftesten Wohlergehen zusammen bestehen kann, theils zu jedem dieser Bestandstüke der Glückseligkeit die tauglichsten Mittel gewählt werden. Wird sie aber zum unbedingten Princip der Willkür gemacht; so ist sie die Quelle eines absehlich grossen Widerstreits gegen die Sittlichkeit. — Die vernünftige Liebe des **Wohlgefallens** an Sich selbst kann nun entweder so verstanden werden, daß wir uns in jenen schon genannten auf Befriedigung der Naturneigung abzwekenden Maximen (so fern jener Zwek durch Befolgung derselben erreicht wird) wohlgefallen; und da ist sie mit der Liebe des Wohlwollens gegen sich selbst einerlei: man gefällt sich selbst, wie ein Kaufmann, dem seine Handlungsspekulazionen gut einschlagen, und der sich wegen der dabei genommenen Maximen seiner guten Einsicht erfreut. Kein Mensch, dem die Moralität nicht gleichgültig ist, kann an Sich einen Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Mißfallen an sich selbst seyn,

bunden, oder wohl gar diesen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet, sondern in seiner ganzen Reinigkeit als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkür in dieselbe aufgenommen werden soll. Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsaz in Befolgung seiner Pflicht heißt auch Tugend, der Legalität nach als ihrem empirischen Charakter (virtus phænomenon). Sie hat also die beharrliche Maxime gesezmäßiger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkür hiezu bedarf, *mag man* nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben, und heißt Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesezes), durch die der Mensch vom Hange zum Laster durch allmähliche Reformen seines Verhaltens, und Befestigung seiner

seyn, der sich solcher Maximen bewußt ist, die mit dem moralischen Geseze in ihm nicht übereinstimmen. Man könnte diese die Vernunftliebe seiner selbst nennen, welche alle Vermischung anderer Ursachen der Zufriedenheit aus den Folgen seiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch sich zu verschaffenden Glükseligkeit) mit den Triebfedern der Willkür verhindert. Eben dieselbe ist unserer Natur nach (wenn man überhaupt das, was uns angeboren ist, so nennen will) als mit Vernunft und Freiheit begabter Wesen, bei weitem nicht das Erste, noch auch unbedingt ein Gegenstand unserer Maximen; sondern dieses ist die Würdigkeit glüklich zu seyn, d. i. die Uebereinstimmung aller unserer Maximen mit dem moralischen Geseze. Daß diese nun objectiv die Bedingung sey, unter welcher der Wunsch der ersteren allein mit der gesezgebenden Vernunft zusammenstimmen kann, darinn besteht alle sittliche Vorschrift; und in der Gesinnung, auch nur so bedingt zu wünschen, die sittliche Denkungsart.

seiner Maximen in einen entgegengesezten Hang übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig; sondern nur eine Aenderung der Sitten.

Um aber nicht blos ein gesezlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter (virtus Noumenon), zu werden, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmählige Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revoluzion in der Gesinnung im Menschen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch, nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Johann. III, 5; verglichen mit 1. Mos. I, 2), und Aenderung des Herzens werden.

Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, daß er durch eigene Kräfte diese Revoluzion zu Stande bringe, und von selbst ein guter Mensch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu seyn, sie gebietet uns aber nichts als was uns thunlich ist. Dieses ist nicht anders zu vereinigen, als daß die Revoluzion für die Denkungsart, die allmählige Reform aber für die Sinnesart (welche jener Hindernisse

entgegen stellt), nothwendig, und daher auch dem Menschen möglich seyn muß. Welches für denjenigen, der den intelligibelen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkür) durchschauete, für den also diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, d. i. für Gott, so viel ist, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch seyn; welche Veränderung sofern als Revoluzion betrachtet werden, für die Beurtheilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, *die sie* über Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, nur als ein immer fortdaurendes Streben zum Besseren, mithin als allmählige Reform des Hanges zum Bösen, als verkehrter Denkungsart, angesehen werden kann.

Hieraus folgt, daß die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart, und von Gründung eines Charakters anfangen müsse; ob man zwar gewöhnlicherweise anders verfährt, und wieder Laster einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derselben aber unberührt läßt. Denn so tugendhaft Jemand auch sei, so ist doch alles, was er immer Gutes thun kann, bloß Pflicht; seine Pflicht aber thun, ist nichts mehr, als das thun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unseres Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Ausserordentliches und Verdienstliches wäre, ihr Gehorsam zu leisten.

Aber

Aber eines ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch seelenerhebend ist; und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt. —

Was ist das (kann man sich selbst fragen) in uns, wodurch wir, von der Natur durch so viel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen, doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so weit erhoben werden, daß wir sie insgesamt für nichts, und uns selbst des Daseins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse, der uns doch das Leben allein wünschenswerth machen kann, einem Geseze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheissen noch zu drohen? Das Gewicht dieser Frage muß ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der sich aber nicht bis zur Nachforschung des Begrifs der Freiheit, welcher allererst aus diesem Geseze hervorgeht *),

 ver-

*) Daß der Begrif der Freiheit der Willkür nicht vor dem Bewußtsein des moralischen Gesezes in uns vorhergehe, sondern nur aus der Bestimmbarkeit unserer Willkür durch dieses, als ein unbedingtes Gebot geschlossen werde; davon kann

versteigt, innigst fühlen; und selbst die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken, und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erwekung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angebornen Hange

zur

kann man sich bald überzeugen, wenn man sich fragt; ob man auch gewiß und unmittelbar sich eines Vermögens bewußt sei, jede noch so große Triebfeder zur Uebertretung (Phalaris licet imperet ut sis falsus, et admodo dictet periuria tauro) durch festen Vorsaz überwältigen zu können. Jedermann wird gestehen müssen: er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsaz wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er solle ihm treu bleiben; und hieraus schließt er mit Recht: er müsse es auch können, und seine Willkür sei also frei die, welche diese unerforschliche Eigenschaft als ganz begreiflich vorspiegeln, machen durch das Wort **Determinismus** (dem Saze der Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe) ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darinn bestände, diesen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch niemand denkt; sondern: wie der **Prädeterminismus**, nach welchem willkürliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmende Gründe **in der vorhergehenden Zeit** haben (die, mit dem was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung so wohl als ihr Gegentheil in dem Augenblike des Geschehens in der Gewalt des Subjekts sein muß, zusammen bestehen könne: das ists, was man einsehen will und nie einsehen wird.

zur Verkehrung der Triebfeder in den Maximen unserer Willkür gerade entgegenwirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Gesez, als der höchsten Bedingung aller zunehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiemit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzustellen.

Aber dieser Wiederherstellung durch eigne Kraftanwendung steht ja der Saz von der angebornen Verderbtheit des Menschen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit d. i. unsere Einsicht von der Möglichkeit derselben betrift, wie alles dessen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und sofern nach Naturgesezen als nothwendig, und dessen Gegentheil doch zugleich unter moralischen Gesezen als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen. Denn, wenn das moralische Gesez gebietet, wir sollen jezt bessere Menschen seyn; so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können. Der Saz vom angebornen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch: denn die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Uebertretung in uns sei oder nicht. In der moralischen Asoctik aber will dieser Saz mehr, aber doch nichts mehr sagen, als: wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen morali-

schen

schen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussezung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben, und, weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben fortfahren. Da dieses nun blos auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortschreitung vom Schlechten zum Bessern führt, so folgt: daß die Umwandlung der Gesinnung des Bösen in *die eines* guten Menschen in der Veränderung des obersten innern Grundes der Annehmung aller seiner Maximen dem sittlichen Geseze gemäs zu sezen sey, sofern dieser neue Grund (das neue Herz) nun selbst unveränderlich ist. Zur Ueberzeugung aber hievon kann nun zwar der Mensch natürlicher weise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtsein noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maxime) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf den Weg, der dahin führt, und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muß er hoffen können, durch eigene Kraftanwendung zu gelangen: weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan, zugerechnet werden kann, als moralisch-gut zu beurtheilen ist.

Wider diese Zumuthung der Selbstbesserung bietet nun die zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene Vernunft

nunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf (wozu gehört: Gotte selbst das Glükseligkeitsprinzip zur obersten Bedingung seiner Gebote anzudichten). Man kann aber alle Religionen in die der **Gunstbewerbung** (des blosen Kultus) und die **moralische**, d. i. die Religion **des guten Lebenswandels**, eintheilen. Nach der ersteren schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ewig glüklich machen, ohne daß er eben nöthig habe **ein besserer Mensch zu werden** (durch Erlassung seiner Verschuldungen); oder auch, wann er dieses nicht möglich zu seyn glaubte: Gott könne ihn wohl **zum bessern Menschen machen**, ohne daß er selbst etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu **bitten**; welches, da es vor einem allsehenden Wesen nichts weiter ist als wünschen, eigentlich nichts gethan seyn würde: denn wenn es mit dem blosen Wunsch ausgerichtet wäre, so würde jeder Mensch gut seyn.

Nach der moralischen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsaz: daß ein jeder, so viel als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wann er sein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä XIX, 12 — 16), wann er die ursprüngliche Anlage zum Guten benuzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch ist

es

es nicht schlechterdings nothwendig, daß der Mensch wisse, worinn diese bestehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie sie geschieht, zu einer gewiesen Zeit offenbart worden, verschiedene Menschen zu einer andern Zeit sich verschiedene Begriffe, und zwar mit aller Aufrichtigkeit, davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundsaz: „es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann nothwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seeligkeit *thun oder gethan habe*;" aber wohl, **was er selbst zu thun habe**, um dieses Beistandes würdig zu werden.